

Vade retro: o passado como salvação no pensamento político platónico

João Diogo R. P. G. Loureiro

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Universidade de Coimbra

Como justificar a cidade? Ganhámos em abandonar o que a Modernidade chamou de «estado natureza»? A questão, central para a filosofia política (cujo próprio valor depende da resposta avançada), é abordada por Platão, de uma forma ou de outra, em todas as três obras do *corpus* que se anunciam como reflexões explícitas sobre a πόλις: a *República*, o *Político* e as *Leis*. Também no *Protágoras* se descreve o movimento aqui em análise, mas ele carece aí da ambiguidade de que se reveste nos diálogos acima referidos e que torna mais urgente a discussão destes. Trata-los-emos na ordem inversa àquela em que os listámos, analisando os passos relevantes, dedicando a cada um dos títulos um artigo próprio. Neste primeiro da série, escrutinaremos o início do Livro III das *Leis* [676a-681d6]. Deixamos de parte o outro grande quadro da vida pré-política na obra, em 713c2-714a8, por aí termos, fundamentalmente, uma variação sobre o mito de Cronos desenvolvido no *Político*: quando nos debruçarmos sobre este, examinaremos esse trecho do Livro IV.

No começo do Livro III das *Leis*, o Estrangeiro Ateniense, o protagonista, oferece-nos uma reconstituição que se quer mais ou menos histórica do processo de emergência das sociedades complexas. O Estrangeiro defende que a terra é varrida a intervalos regulares por cataclismos de natureza vária que praticamente extinguem a raça humana. Também no

Timeu (onde a hipótese é desenvolvida em maior detalhe) se fala de grandes catástrofes que se abatem periodicamente sobre o mundo, erradicando quase por completo a vida [22c ss.].¹ Esta hipótese deve ser encarada como uma tese filosófica séria, uma resposta possível ao problema, que tanto ocupou os antigos, da eternidade do mundo.² O Ateniense assume que o presente ciclo se inaugurou com um dilúvio ao qual sobreviveram apenas alguns pastores no topo das montanhas (cf. *Criti.* 112a3, onde o dilúvio de Deucalião é usado para a datação das destruições anteriores: não se conserva, de resto, memória de outra depois dessa). Que se tome este desastre como ponto de partida não é indiferente: de facto, que populações se salvam depende do tipo de catástrofe que sobrevém. Caso a terra tivesse sido abrasada pelo fogo, teriam sido os que habitassem próximo do mar ou de cursos de água a sobreviver [*Ti.* 22d1-5] — ora é aí que se situam as cidades [cf. 677c1-2]. Em tal evento, o problema da emergência da vida política não se colocaria sequer. Por outro lado, é porque a terra foi inundada que, no princípio, pelo menos em alguns lugares, há falta de campos de pasto [679a1]: só lentamente as águas recuam, descobrindo novas pastagens. A subida daquelas explica igualmente o isolamento dos primeiros humanos: os cumes dos montes eram, na prática, ilhas. Não só não havia instrumentos para construir qualquer embarcação [668c5-d7] como o medo legítimo de se fazerem ao mar [cf. 682b10-c5] inibia o contacto entre os que se salvaram. Todo outro teria sido o caso se, por exemplo, uma peste tivesse assolado a nossa espécie. O modo pelo qual a raça humana é quase extinta é, pois, longe de um pormenor, um elemento estruturante da narrativa do Estrangeiro.

Isso torna-se ainda mais evidente quando exploramos as consequências de terem sido pastores a sobreviver ao cataclismo (em *Tim.*

¹ Só já com este quadro cósmico em mente se entende o comentário do Ateniense em 676b9-c4 e o assentimento fortíssimo [«é necessário que assim seja»: 676c5] de Clínius. Se não se tiver em consideração as destruições sucessivas que a humanidade *necessariamente* (falamos de um fenómeno natural) sofre, não se consegue compreender como é que cada cidade já experimentou «cada um dos regimes muitas vezes» [676c2]. Subjacente a este último pensamento está o pressuposto, bastante discutível, de que existe um número limitado de regimes possíveis. Assim, a Atenas do Estrangeiro, que ele tão severamente critica no final do Livro ao ponto de ter de se conter [cf. 701c5-d1], já teve, outrora, «as mais belas instituições políticas [πολιτεῖαι] de todas quantas já houve debaixo do céu, daquelas que tivemos notícia» [*Tim.* 23c7-8]. Magnésia, portanto, também já existiu (assumindo que o programa do Estrangeiro é concretizável).

² Veja-se, para uma sùmula, o tratado (pseudo-)filónico de igual nome; para a tese aqui em discussão cf., em particular, 146.3-148.

22d8 fala-se também em boeiros — o texto refere mais adiante a persistência de gado bovino [677e9]: parece razoável, portanto, incluir entre os que escaparam também *cowboys*). O facto de ter sido este grupo [cf. τοιούτους em 677b5] a salvar-se explica que no novo mundo não haja política ou qualquer outra arte [τέχνη] ou sabedoria [σοφία] [677c5-6]: estamos perante uma população que tinha pouca experiência [cf. ἀπείρους em 677b6] de tudo isso.³ Qualquer registo escrito que, porventura, existisse acerca de tais coisas foi obliterado na catástrofe⁴ (mesmo que o não tivesse sido, os pastores não sabiam ler, como se deduz da ausência de escrita nesses tempos). Aos humanos primitivos o Estrangeiro reconhece apenas o domínio de duas artes, dons do deus [cf. *Plt.* 274c4-d2 e *Prt.* 321c7-322a2]: a cerâmica (cremos, também pelo contexto – veja-se a linha imediatamente anterior –, que é a ela que se alude com a referência às «artes modeladoras» [αἱ πλαστικαῖ]) e a tecelagem [679a6-7].⁵ Eles não dominam sequer a agricultura: esta, apesar da extraordinária fertilidade da terra lavada pelo dilúvio [677e8], só surge quando, mais tarde, os vales são ocupados e em paralelo com a fundação da cidade [680e6-681a1].⁶

³ Para Aristóteles, é precisamente por agricultores e pastores serem tão pouco dados a ir à cidade que a boa democracia deve ser feita a partir deles: *Pol.* 1318b10-6.

⁴ É a isso que se refere a perda de memória de que se fala em 678a3-6 e não a uma estranha amnésia colectiva pós-diluviana: cf. *Tim.* 23a-b3. Agradecemos a Rodolfo Lopes esta informação importante aquando da apresentação pública deste trabalho.

⁵ A oposição entre pastorícia e artes urbanas (todas fora as discriminadas) encontra-se também no *Génesis*: Caim mata Abel, o pastor [4.8]; Caim funda a primeira cidade [4.17] e é à sua descendência que devemos a música e a metalurgia [4.21-2]. Será, por certo, coincidência, mas uma interessante, que os inventores referidos por Clínia em 677d1-6 se destaquem todos numa destas duas artes (salvo Palamedes, o do alfabeto; ficamos informados de que os seres humanos primitivos não sabiam escrever, o que será confirmado mais adiante: 680a5). Destaque para a menção de Dédalo, de quem Sócrates se diz descendente [*Euthphr.* 11c]: sem cidade e as artes que a acompanham, não há filosofia.

⁶ No *Génesis*, uma vez mais, encontramos esta tensão entre agricultura e pastorícia, de novo expressa na estória de Abel e Caim. A figura deste último repete a associação, subscrita pelo Estrangeiro, entre cidade e campo. Abravanel, talvez o maior filósofo nascido em território português, partindo do texto bíblico, defenderá a superioridade de Abel. Caim procurou o supérfluo: a agricultura é a primeira das artes e todas estas são, para o pensador judeu, desvios em relação ao fim para que Deus criou o ser humano: o conhecimento d'Ele. De alguma maneira, nesta opção pelo trabalho da terra está a semente do crime de Caim: «his intellect had given way to his bestial part [by engaging] in the arts» [*Comentário ao Pentateuco*, in Lerner & Mahdi 1972 256]. Como arte, a agricultura exige esforço; a pastorícia, pelo contrário, não cansa [cf. Ari. *Pol.* 1256a31], no que fica manifesta a sua superioridade. Por isso, diz Abravanel, os patriarcas se dedicaram a esta e não à outra.

Se não há ainda cidade, há, porém, um regime [πολιτεία] [680a9]; já em 640a4-6 o Estrangeiro afirmara que toda a associação humana requer alguém à sua cabeça. Não parece possível dissociar comunidade e poder: a anarquia só é possível na solidão. O regime das primeiras comunidades – onde o mais velho governa com uma autoridade herdada do pai e da mãe [680e1-2] – é chamado pelo Ateniense de *δυναστεία* [680b2]. O termo é usado por Aristóteles para a modalidade institucional da oligarquia [Pol. 1292b10], caracterizada por (i) um governo pessoal (ou seja: a vontade de quem manda sobrepõe-se às leis) e (ii) a hereditariedade das magistraturas (de onde o nosso sentido de *dinastia*). Na *δυναστεία* primeva encontramos estes mesmos traços, ainda que seja necessário qualificar o primeiro. De facto, os seres humanos primitivos não tinham leis (pelo menos em sentido pleno), pelo que o governo pessoal de então não pode ser oposto a um exercício do poder conforme a constituição o qual seria, este último, legítimo e o outro desviante. Essa ausência de leis é explicada, por um lado, pelo desconhecimento da escrita, por outro, pela falta de necessidade delas; bastavam então, como guias de acção, normas ancestrais [πάτριοι νόμοι] e alguns costumes [ἔθη] [680a3-8].

As leis, na narrativa do Ateniense, surgem apenas aquando das primeiras cidades. Estas vêm-a-ser aí onde se reúnem duas ou mais comunidades primitivas, cada uma com costumes próprios e divergentes dos, quando não opostos aos, das outras. Impõe-se, pois, a criação de um código de leis comum [681a5-d6]. As comunidades originais gozam de uma unidade que está, de raiz, ausente da πόλις: os cidadãos não podem, como os membros daquelas, ser comparados a «um rebanho» [ἀγέλη μία] [680e3]. Essa unidade é possível em virtude de (i) estarem isolados (ponto em que se insiste bastante [cf. 678c6-9, 678e10, 680c1, 680d5-7 e 681b1], o que prenuncia talvez a importância dele; o Estrangeiro tentará também diminuir ao máximo os contactos de Magnésia com o exterior) e (ii) estarem unidos por laços de sangue. A questão decisiva que aqui nos ocupa pode, então, ser formulada, pelo menos em parte, em termos que nos são mais οικειότατοι: deve a cidade ter a família como paradigma? Sabemos como Aristóteles reagirá de forma violenta a esta sugestão.

O facto de as primeiras comunidades serem, essencialmente, famílias alargadas –clãs, no fundo – faz com que *πάτριοι*, em *πάτριοι νόμοι* [680a6-7], possa ser lido em chave literal: *as normas paternas*, em

linha com o participípio gémeo *πατρονομούμενοι*, *governados pelo pai*, em 680e3. Embalados pelo sentido etimológico do adjectivo, não atribuíamos, contudo, uma actividade legislativa intensa a cada *paterfamilias*, mau grado o que o verso homérico em 680b7 nos possa sugerir. O texto empurra-nos para negar aos chefes de cada clã grande originalidade nesse campo: eles parecem não se desviar muito do corpo de preceitos consuetudinários que herdaram, reforçando antes a forma de vida em que eles próprios foram educados [681b1-6]. Supomos que a componente pessoal do seu governo se manifestará não tanto no campo legislativo mas no judicial, na pronúncia de sentenças sobre casos trazidos à sua consideração.

É-nos dito que a *δυναστεία* é, «de todas, a mais justa monarquia [βασιλεία]» [680e3-4]. Esta frase pode ser entendida de pelo menos duas maneiras: é a mais justa no sentido em que aos súbditos de mais nenhuma monarquia a forma monárquica se adequa tão bem ou na medida em que é aquela em que o poder se mostra mais justo nos seus actos. Esta última interpretação não convence: pressupõe um juízo demasiado forte sobre o carácter moral dos chefes de família que o próprio texto contraria (de geração em geração, os clãs vão-se afastando da virtude: *vide infra*) e exclui a possibilidade de vir a surgir uma dinastia no futuro tão amorosa da justiça como, segundo esta leitura, as dos primórdios. Parece-nos mais inteligente a primeira hipótese, onde se divisa já aquilo que Aristóteles explicitará: que a questão do melhor regime tem de ser respondida por referência a uma população concreta. Seja-nos permitido continuar a mobilizar o Discípulo: na sua opinião a autoridade do pai sobre os filhos representa a forma mais pura do governo monárquico [*Pol.* 1259b1 e 9-17]; mais: ela serve de modelo à realeza [*EN* 1160b24-27]. Torna-se mais claro porque apelida o Estrangeiro a *δυναστεία* de «a mais justa monarquia» — e também que esse epíteto não implica a sua superioridade em relação aos regimes actuais.⁷

⁷ Oliveira, explicando o *δικαιοστάτην* em 680e4 também por referência à forma e não à substância do regime, apresenta, apesar disso, uma leitura diferente, e assaz interessante, da que desenvolvemos neste parágrafo: a *δυναστεία* «nos fornece, de um modo um pouco confuso e cifrado, uma imagem do que seria o governo verdadeiramente ideal, isto é, o governo do filósofo, também ele absoluto e autocrático» [2011 212]. Já a sugestão de Strauss — «the justest kingdom of all is the one in which there is no *demos*» [1975 47] — permanece, para nós, prenhe de mistério.

Não só a πολιτεία dos seres humanos primitivos é assim louvada: eles próprios não são menos enaltecidos. É-nos dito que eles são «mais corajosos e também mais moderados e, no todo, mais justos» do que os contemporâneos do interlocutor [679e2-3]. Isto é explicado (i) pela sua circunstância económica e (ii) pela sua ingenuidade [εὐήθεια] [679c3]. De facto, não sendo ricos, os primeiros humanos não passam privações — e onde isso acontece, aí «vêm-a-ser os caracteres mais nobres» [679b8]. Apesar de o Estrangeiro explicar esta situação por condições específicas de outrora (e.g.: a não descoberta do ouro e da prata), Aristóteles fala dos agricultores (e pastores) seus contemporâneos em termos semelhantes: não sendo pobres ao ponto de estarem, como a populaça, dependentes do erário público, não podem, ainda assim, descurar o seu trabalho: não são suficientemente ricos para isso [1293a18-20].⁸ Parecem em matéria económica encarnar o μεσότης aristotélico. Se a riqueza fomenta a ὕβρις, a pobreza conduz à injustiça, sob a pressão da necessidade. A posição intermédia entre estes dois extremos possibilita a virtude (por isso o Estrangeiro procurará replicar em Magnésia este meio-termo por via legal: 744d2-745b2), mas, acreditamos, não a gera, como que por um qualquer automatismo. Seria assim se subscrevêssemos um preconceito tipicamente associado ao que convencionou chamar-se de esquerda: os humanos são bons por natureza; todo o mal é de raiz material. Porque o raciocínio não vale, teremos de procurar a razão da excelência dos primeiros humanos na segunda causa acima indicada.

Esta revela-se, contudo, igualmente problemática, pelo menos *prima facie*. A ingenuidade dos primeiros humanos, i.e. a sua incapacidade para pôr em questão o que lhes é dito acerca do que é belo ou vergonhoso, dos homens e dos deuses [679c3-7], por si só, não basta para explicar a sua virtude. Podia, com igual pertinência, ser avançada como a razão dos seus vícios. Essa simplicidade favorece ou não a excelência ética conforme o quadro moral que tal candura predis põe o sujeito a acolher de forma acrítica. Se os descendentes dos que

⁸ O leitor aplicado que for confrontar o passo ficará espantado por nele não encontrar qualquer referência às duas populações de que falamos. Cremos, porém, que é elas que, muito possivelmente, Aristóteles tem em mente. A associação só é possível cruzando os diversos catálogos de oligarquias que o filósofo nos fornece na *Política*. Foi isso que nos propusemos fazer na segunda parte de Loureiro [a publicar].

se salvaram do dilúvio⁹ são bons, são-no porque (i) receberam uma educação moralmente sã e (ii) não foram corrompidos por influência externas, graças à separação das primeiras comunidades; a primeira geração pós-dilúvio não conhecerá senão aqueles (pai e mãe) que os vão educar: realiza-se então a utopia socrática de isolar os menores [Rep. 540e5-541a7].

Para que (i) seja verdadeiro, há que admitir que os pastores que sobrevivem ao cataclismo são já, eles próprios, assaz virtuosos (e por isso podem transmitir valores aos filhos). Isso mesmo será dito mais adiante no Livro III: o Estrangeiro louvará os pastores persas (mas não há razão para não generalizarmos), dizendo que eles são fortes, capazes de manterem vigia e de viver ao ar livre — e, por isso, bons para servir no exército [695a2-5; cf. Arist. Pol. 1319a19-21]. Esta última qualidade não vem ao de cima no imediato pós-dilúvio. O texto realça, pelo contrário, o quão ignorantes nas artes em geral, mas sobretudo nas da guerra, eram os seres humanos primitivos [679d2-e2]. Estas últimas compreendem também as artes forenses, se assim lhes quisermos chamar, «os artifícios [μηχαναί] que aqueles na cidade usam uns contra os outros, impelidos pelo desejo de mais [πλεονεξία] e o amor à vitória [φιλονικία]» [677b6-7] (estamos convencidos que é a isto que se refere o Ateniense em 679d7-e2, como o indiciam as semelhanças vocabulares entre os dois passos completos). Não é acidental que Aristóteles reconheça que agricultores e pastores «não desejam o que é dos outros» [1318b14], isolando-os assim do resto do povo (artesãos, comerciantes, trabalhadores braçais [cf. 1319a27-8]), o qual os demagogos gratificam levando a tribunal os mais ricos, com vista a redistribuir os bens destes pela multidão [1320a4-22] (é sobretudo estes processos, típicos da democracias radicais, que Aristóteles tem em mente quando louva a contenção de agricultores e pastores). Se esta análise sociológica é de fiar (mas cf. Loureiro [a publicar]), confirma-se que as virtudes dos pastores pós-dilúvio não têm que ver com essa sua condição mas são-lhes anteriores, resultam de um certo tipo de vida e não da experiência da

9 O passo refere-se aos descendentes dos sobreviventes e não a estes mesmos. Depois de muita reflexão acerca deste ponto, parece-nos que é esse o único modo de explicar, de maneira não tresloucadamente especulativa, as passivas em 679c4 [λέγασθαι] e c6 [τὰ λεγόμενα]: os sujeitos destas devem ser os pais da primeira geração pós-diluviana ou quaisquer pais depois desses.

catástrofe. Se assim é, então, os seres humanos primitivos não são irrecuperáveis, pelo contrário: eles estão entre nós. Consequentemente, não é *totalmente* utópico pretender voltar a esse tempo. A questão que nos conduz neste trabalho ganha, assim, outra pertinência.

*

Lendo rapidamente as páginas iniciais do Livro III, poderíamos ser tentados a ver no Estrangeiro um primitivista. Todavia, estudando com maior atenção o texto, constatamos que a descrição dos humanos primitivos, contra a impressão que também a nossa reflexão até agora poderá ter deixado no leitor, não é inequivocamente positiva. Há várias ἀπορίαι, dificuldades ou até incoerências, que põem em questão a narrativa até aqui desenvolvida. O primeiro problema de fundo tem que ver com a questão da alimentação. Não é claro se, nos primórdios, havia alimento suficiente para todos. Para lá da referência aos (pelo menos nalguns lugares) poucos campos de pasto, já antes discutida, é-nos dito em 677e10-a1 que os animais que sobreviveram mal chegavam para a subsistência dos pastores. O espectro da escassez é, contudo, enxotado mais adiante: «o alimento não era, para eles, causa de disputa [περιμάχητος]» [678e10]. Qual a verdade nesta matéria? A questão complica-se ainda mais se avançarmos até ao final do Livro VI [782b3-d3]. O Estrangeiro regressa aí ao problema da alimentação dos seres humanos primitivos. Estes são agora apresentados como canibais(!), salvo uma pequena minoria que seguiria uma dieta vegetariana. O suposto canibalismo de então não pode ser meramente descartado como um produto da necessidade, uma solução incômoda para uma possível escassez pós-dilúvio: a referência a sacrifícios humanos trai a institucionalização da prática.

A hipótese canibal sai reforçada pela aproximação no Livro III entre os ciclopes que Homero descreve na *Odisseia* e os seres humanos primitivos [680b1-d6]. O Estrangeiro convoca o Poeta para provar que a δύναστέια foi o regime das primeiras comunidades, comentando, porém, que esta «existe ainda hoje em muitos lugares, quer entre os gregos, quer entre os bárbaros» [680b2-3]¹⁰; o mesmo dirá, depois, a propósito

¹⁰ Consequência acidental desta observação: a πόλις não é uma forma política necessária. Aristóteles não o esquecerá [cf. Pangle 2013 33] (notar, porém, que a não-necessidade da πόλις em nada põe em causa a putativa naturalidade dela).

dos sacrifícios humanos, os quais persistem «ainda hoje entre muitos [povos]» [782c1-2]. As duas coisas parecem ter estado reunidas no passado. Megilo não se inibe de, com base na autoridade de Homero, falar da «selvajaria» [ἀγριότης: 680d3] dos antigos. Em 766a1-4, o Ateniense considerará o Humano «o mais selvagem» [ἀγριώτατον] dos animais, quando não instruído correctamente. Se a avaliação de Megilo acerca da vida dos sobreviventes do cataclismo e seus descendentes é verdadeira, tudo o que acima escrevemos acerca da qualidade da educação recebida pelos segundos da parte dos primeiros fica posto em xeque.¹¹

Há outras razões, contudo, para temermos, afinal, pela extensão da virtude dos pastores primevos. De facto, apesar do superlativo em 679b8, já antes nos fora dito que a virtude perfeita era impossível de ser por eles alcançada, pelo seu desconhecimento das «muitas coisas belas da cidade» (e.g. a poesia de Homero: 680c3) [678b1-4]. Da mesma maneira, a depravação mais completa é-lhes inacessível: a cidade esconde também «muita baixeza» [678a9]. Da virtude como um todo [ἀρετή] fala-se sempre, nesta parte inicial do Livro III, em ligação com (i) a cidade e (ii) o vício [676a5-6 e 678a3-b4]. É na πόλις que se pode, aparentemente, crescer na excelência, é ela o local onde a virtude tem as condições para emergir em todo o seu esplendor. Isso não é possível sem que, contudo, se escancarem também as portas ao mal e, por isso, as cidades progridem em ambas as frentes, num jogo de luz & sombra. No cumprimento da promessa evangélica – «e àquele que nada tem, até o que tem lhe será levado» [Mt 13, 12b] –, mesmo a pouca virtude dos primeiros humanos é, noutra passo da exposição do Estrangeiro, posta em causa. É-nos dito que, de geração em geração, se agudizam

¹¹ Os comentadores straussianos usam igualmente a citação homérica para levantar a suspeita de que os primitivos não conheciam o tabu do incesto. Obviamente que esta teve de ser uma prática recorrente nas duas ou três gerações imediatamente posteriores ao dilúvio: também as filhas de Lot se deitaram com o pai quando viviam na montanha após Sodoma e Gomorra [Gn. 19.30-36]. Se, pelo que sabemos das consequências genéticas de tais relações, não podemos senão assumir que elas não se prolongaram no tempo (o número de crianças deficientes explodiria, pondo em risco a própria continuidade da família), temos, então, que aceitar que os diferentes clãs se encontraram muito antes do que a narrativa nos quer fazer crer. Favorece essa ideia a referência aos «pequenos» [σμικροί: 681a8] clãs que se agregam dando origem à primeira πόλις: o seu tamanho diminuto parece apontar para o pouco tempo decorrido entre o dilúvio e o nascimento da cidade. E, todavia, há outros passos do texto que o negam de forma explícita: Clínius fala nos «milhares e milhares» de anos que passaram até que as descobertas mais básicas fossem feitas pelos seres humanos [677d1].

nos membros de cada clã os traços do seu fundador [681a9-b8]: aqueles de famílias que cultivam a coragem conseguem cada vez menos ter outra reacção, perante uma qualquer situação, que não seja avançar, mais e mais propensos a reagir a quente e agressivamente; aqueles das mais tendentes à ordem [κοσμιωτέροι] tornam-se crescentemente avessos a tomar iniciativa, sobretudo no sentido de transformar o que quer que seja, de sair do seu ritmo costumado. Uns e outros pensam menos e menos em como resolver os problemas que se lhes apresentam. Trata-se de uma estado de coisas cuja gravidade só o isolamento das famílias esconde: num pluriverso político, os excessos de um e de outro temperamento revelar-se-iam rapidamente fatais [Plt. 307e-308b1].

Que há aqui um desvio em relação à virtude parece-nos claro. Falta discernimento, a capacidade de, perante uma realidade que solicita uma resposta nossa no âmbito da *πράξις*, determinar, em função das circunstâncias específicas daquela, o que fazer. A esta sabedoria prática chamavam os gregos *φρόνησις*, que podemos traduzir por *sensatez* ou *bom-senso*. Esta é, precisamente, de todas as virtudes, a única que o Estrangeiro nunca atribui aos primeiros humanos, sendo que ela é a mais elevada de todas [631c5-6]. O Ateniense vai mais longe e diz que não havia então aquela sabedoria [*σοφία*], que se encontra hoje, pela qual se suspeita de falsidade¹² em tudo o que se ouve [679c4-5]. Saunders, na sua tradução, distorce completamente o sentido do passo ao verter o termo por *cynicism*: o questionamento a que o Ateniense se refere não é outra coisa, afinal, que o *ἔλεγχος* socrático. Porque razão, porém, o *pensamento*, seja sob a forma da *sensatez*, seja sob a forma da *sabedoria*, só tem lugar na cidade?

É preciso revisitar a origem desta: a *πόλις* vem-a-ser pela reunião num mesmo espaço dos diferentes clãs. É precisamente neste confronto com o *outro* que está a raiz do pensamento. Ele obriga a questionarmos acerca da nossa própria maneira de estar no mundo – convicções e práticas –, desloca-nos do círculo do *mesmo* (que com o tempo se torna espiral) em que movem as comunidades primordiais. Esta capacidade de pensar o *outro* (pensar no plural, poderíamos dizer) só surge precisamente pelo contacto com o *outro*. Que este encontro suscita os efeitos que descrevemos é confirmado pela legislação apertada proposta

¹² ψεῦδος, em 679c4, não significa necessariamente *mentira* (o que implica vontade em enganar), mas simplesmente *não-verdade* (o próprio sujeito que fala pode não estar consciente disso)

para a cidade a fundar em termos de emigração e imigração [949e3 ss.]: apesar da excelência da educação recebida pelos cidadãos, não se considera que estes sejam capazes de resistir à tentação do diferente que o estrangeiro encarna. Apenas a alguns seleccionados é permitido viajar, homens intelectualmente curiosos, homens, porventura, como o nosso Ateniese, νόμων πως ἐπιθυμηταί [697a7] — e mesmo estes não é certo que regressem mais sábios [952c5-d4]. Os melhores destes eleitos, porém, poderão inclusive sugerir a reforma de certas leis em Magnésia [951c2-3], o que corrobora a ideia de que o conhecimento do que é diferente força a uma reavaliação do familiar, conhecimento [γνώμη] sem o qual a perfeição moral e a *domesticação* (o uso de ἦμερος, no passo, é falante, remetendo, por oposição, para a selvajaria que Megilo dizia própria das primeiras comunidades) do Humano são impossíveis [951a7-b4].

Do argumento desenvolvido, a cidade emerge confirmada como o espaço onde, pelo confronto com o outro, o pensamento irrompe, com todas as consequências que daí advêm, nomeadamente ao nível de virtude que isso possibilita. Pangle não se inibe no seu juízo: «The fullest *raison d'être* of the city is then to awaken and satisfy the natural human desire to know» [1988 427]. Onde, porém, desemboca o pensamento, uma vez estimulado, é algo que não se pode adivinhar, como fica claro, também, da legislação explorada no parágrafo acima — e o mal que se apresenta sob a máscara do λόγος [cf. 689c9-d1] é o mais perigoso. Vale a pena este risco em nome da possibilidade de uma virtude maior, a qual, muito provavelmente, poucos apenas desenvolverão, transviando-se os demais, em comparação com os quais os primeiros seres humanos são, como vimos, «mais corajosos e também mais moderados e, no todo, mais justos»? Conforme a resposta que dermos a estas questões será ou não de recuar no passo outrora dado rumo a uma civilização urbana.

Do ponto de vista político, o desenvolvimento do que, com Aristóteles, poderíamos chamar de virtudes dianoéticas, compromete ainda sem remissão a autoridade «estatal». As decisões de quem no poder não mais gozam da mesma aceitação: os cidadãos estão à cata do ψεῦδος. Por causa do desafio que constitui à «ordem pública», é normal que a cidade procure limitar o exercício do pensamento. Ela

encontra-se na situação paradoxal de ter de reprimir, pelo menos em parte, aquilo que é aparentemente o álibi para a sua existência — por isso ela não pode relacionar-se com a filosofia se não de forma tensa, pelo exercício de questionamento radical que esta constitui. Não pode, todavia, eliminá-la, como algo explicitamente a lei de Magnésia sobre viagens ao estrangeiro concede, pois que precisa dela, desde logo para se fundamentar.

Mas será mesmo assim? Podemos confiar no que um filósofo — como o Estrangeiro, como Platão — nos diz sobre o seu papel na cidade, sobretudo quando ordena esta em função da sua própria actividade (justificação nada suspeita)? Sem dúvida que os οί πολλοί, se convidados a ponderar, como aqui o fazemos, se a vida em cidade é superior à primitiva, não defenderão a primeira com o argumento do Ateniense, de que o pensamento, em todas as suas manifestações, da sensatez à filosofia (a mais acabada daquelas), só pode florescer na πόλις. Aca-so concordam eles sequer com a conclusão da investigação: de que o passo para a cidade foi, de facto, um progresso? Avessos ao exercício de pensar, talvez nunca se tenham sequer debruçado sobre a questão dos primórdios da humanidade. Que ideia fazem desse tempo? Talvez aceitem simplesmente a tradição mítica, que fala do reino idílico — e se o é, como não suspirarão por ele? — de Cronos. Platão não podia não dialogar com este imaginário, submetê-lo também ao crivo do inquérito. Encarregará disso outro Estrangeiro, o de Eleia, em cuja boca coloca um dos seus mais extraordinários mitos, o mito do *Político*, que nos ocupará no próximo texto desta série.

REFERÊNCIAS

BENARDETE, Seth (2001), *Plato's Laws. The discovery of Being*. University of Chicago Press: Chicago/London.

LERNER, Ralph e MAHDI, Muhsin (eds.) (1972), *Medieval political philosophy: a sourcebook*. Cornell University Press: Ithaca, NY.

LOUREIRO, João Diogo R. P. G. (a publicar), 'Lições aristotélicas de anatomia política: o catálogo de partes da cidade em *Pol.* 1291b14-30'.

OLIVEIRA, Richard R. (2011), *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Edições Loyola: São Paulo.

PANGLE, Thomas L. (1988), *The Laws of Plato* (tradução, notas e estudo). University of Chicago Press: Chicago/London.

PANGLE, Thomas L. (2013), *Aristotle's teaching in the Politics*. University of Chicago Press: Chicago/London.

SAUNDERS, Trevor J. (2004), *Plato. The Laws* (introdução, tradução e notas). Penguin Books: London.

STRAUSS, Leo (1975), *The argument and the action of Plato's Laws*. University of Chicago Press: Chicago/London.